ANNALES
UNIVERSITATIS MARIAE CURIE-SKŁODOWSKA
LUBLIN—POLONIA
VOL. XLII, 15 SECTIO G 1995

Instytut Administracji i Prawa Publicznego UMCS
Zakład Teorii Organizacji i Kierownictwa

Roman TOKARCZYK

Recepcja *Utopii* Tomasza Morusa w Polsce

The Reception of Thomas More's *Utopia* in Poland

Nadzwyczaj długotrwały w czasie i rozległy w przestrzeni zakres recepcji *Utopii* Tomasza Morusa świadczy o poważnym znaczeniu tego dzieła.[1] Można to wyrazić również inaczej: znaczenie dzieła „człowieka na każdą okazję", objawiające się w „różnych sezonach" politycznych, utrwalane poprzez przyswajanie jego treści w poszczególnych okresach historycznych i krajach, gdzie stało się przedmiotem uznanych i wnikliwych zainteresowań badaczy i zostało na ogół opracowane.[2] Natomiast w Polsce, jak dotychczas, nie doczekało się pełnego ujęcia. Cenne prace J. Tazbira na ten temat dotyczą okresu do końca XVIII wieku, a więc dość nikłego zainteresowania dziełem.[3] Dopiero w XIX i XX wieku można bowiem mówić o ożywionej i stale poszerzającej się jego recepcji w Polsce.

Podejmując próbę ogólnej charakterystyki tego zagadnienia, należy wskazać na kilka kwestii. Bez wątpienia przekład dzieła na język polski poszerzył kręgi jego odbiorców w Polsce. Niemal każde kolejne stulecie przynosiło nieco odmienne spojrzenie na osobowość Morusa i jego dzieło. Najtrwalszy okazał się wątek recepcji katolickiej, rozwijającej się z róż-

[1] Znaczenie to podkreśla z dużym powodzeniem kwartalnik „Moreana" i „Thomas More Gazette", będące organami Międzynarodowego Stowarzyszenia Amici Thomae Mori, oraz „Thomas Morus Jahrbuch", wydawany przez niemiecką sekcję Stowarzyszenia.

[2] Por. np. *Essential Articles for the Study of Thomas More*, Edited with an Introduction, and Bibliography by R. S. Sylvester and G. P. Marc'hadour, Archon Books, Hamden, Connecticut 1977, zwłaszcza ss. 215—315.

[3] J. Tazbir: *Tomasz Morus w Polsce*, „Śląski Kwartalnik Historyczny, Sobótka" 1975, nr 5; *id.*: *Thomas More in Poland*, „Acta Poloniae Historica" 1976, nr 33; *id.*: *Thomas More et la Pologne*, „Moreana" 1976, Novembre, vol. XIII, nr 52.

nym nasileniem w okresie ponad czterech stuleci. W XIX i XX wieku z dużym powodzeniem utrwalał się wątek recepcji socjalistycznej. Obok tych dwóch głównych nurtów — katolickiego i socjalistycznego — pojawiają się również inne, jak koncepcja homofoniczna i polifoniczna.

ORYGINAŁ I PRZEKŁADY

Wszystkie ważniejsze pisma Morusa, łącznie z *Utopią*, znalazły się w Polsce w okresie gorących polemik religijnych trwających w XVI i XVII wieku.[4] Przez długi okres, ponad czterech stuleci, w Polsce korzystano głównie z oryginalnego, łacińskiego wydania *Utopii*, opublikowanego przez Piotra Egidiusza w Lowanium w r. 1516. Wydanie tekstu łacińskiego zapewniało mu wówczas szeroki obieg międzynarodowy, jednak ograniczało zasięg odbiorców do wykształconych warstw społecznych. Ta ogólnoeuropejska prawidłowość znalazła również potwierdzenie w Polsce.

Niewielu czytelników znajdowały w Polsce tłumaczenia *Utopii* z łaciny na język niemiecki (1524), włoski (1548), angielski (1551), niderlandzki (1553) i francuski (1560). Oryginalne wydanie dzieła i jego tłumaczenia na europejskie języki nowożytne znajdują się w posiadaniu: Biblioteki PAN w Gdańsku, Biblioteki PAN w Kórniku, Biblioteki Uniwersytetu Warszawskiego, Biblioteki Uniwersytetu Wrocławskiego, Biblioteki Uniwersytetu Jagiellońskiego, Biblioteki Uniwersytetu w Toruniu, Biblioteki Miejskiej w Toruniu, Biblioteki Czartoryskich w Krakowie i Biblioteki im. H. Łopacińskiego w Lublinie.[5]

Dopiero w r. 1947 Instytut Wydawniczy „Kultura" w Poznaniu wydał *Utopię* w tłumaczeniu Kazimierza Abgarowicza, opartym na łacińskiej publikacji dzieła wydanego w Bazylei w r. 1520. Przedmowę napisał ks. Maksymilian Rode. Zarówno tłumaczenie, jak i przedmowa spotkały się z licznymi uwagami krytycznymi polskich recenzentów. Tłumaczenie krytykowano przede wszystkim za to, że nie zostało oparte na oryginalnym wydaniu łacińskim. Natomiast przedmowa spotkała się z zarzutami za jej hagiograficzny charakter.[6]

W r. 1954 Instytut Wydawniczy PAX oddał do rąk czytelników pełne, wierne i krytyczne drugie opracowanie *Utopii* w języku polskim. Wydawca przyjął za podstawę publikacji porównanie tekstu wydania polskiego z r. 1947 z pierwszym oryginalnym tekstem łacińskim dzieła, drukowanym w Lowanium w r. 1916, przedrukowanym przez

---

[4] Tak Tazbir: *Thomas More in Poland*, s. 10 i 11.

[5] *Ibid.*, przypis 21.

[6] Tomasz Morus: *Utopia*, Z oryginału łacińskiego przełożył Kazimierz Abgarowicz, Przedmowę napisał Maksymilian Rode, Poznań 1947.

G. Sampsona z wprowadzeniem i bibliografią opracowaną przez A. Guthkelcha w Londynie w r. 1910. Tekst drugiego polskiego wydania oparty został na przekładzie Kazimierza Abgarowicza, wprowadzenie zaś opracował Witold Ostrowski. Wydanie to zostało przyjęte na ogół życzliwie przez polskich recenzentów i czytelników.[7]

Należy również wspomnieć o przedrukach fragmentów *Utopii* w trzech polskich antologiach, które poświęcone zostały dziejom myśli pedagogicznej, wychowania i szkoły.[8]

POCZĄTKI RECEPCJI

Studia nad związkami humanizmu polskiego z humanizmem angielskim XVI wieku wskazują na zainteresowanie życiem i dziełami Tomasza Morusa [9], zwłaszcza jego błyskotliwą karierą i tragicznym jej zakończeniem.

Jan Dantyszek (1485—1548), poeta i zręczny dyplomata, służący królowi Zygmuntowi I, w sierpniu 1522 r. poznał osobiście Tomasza Morusa. Sprawując misję dyplomatyczną w Anglii, został przyjęty przez króla Henryka VIII, który podczas audiencji rozmawiał z Dantyszkiem za pośrednictwem Morusa.[10] Dantyszek charakteryzował Morusa w superlatywach jako „człowieka najbardziej uczonego w łacinie i grece".[11]

Polscy przyjaciele i admiratorzy Erazma z Rotterdamu drogą korespondencyjną wymieniali między sobą opinie o życiu i śmierci Tomasza Morusa.[12] Jan Łaski (1499—1560), duchowny, magnat, znany humanista, interesował się głównie rozwojem błyskotliwej kariery politycznej Morusa i jej kresem.[13] Podobnie Piotr Tomicki (1469—1535), biskup kra-

[7] Thomas M o r e (M o r u s): *Utopia*, Przełożył Kazimierz A b g a r o w i c z, Wprowadzeniem poprzedził Witold O s t r o w s k i, Warszawa 1954; przedruku dokonał Inst. Wyd. Daimonion, Lublin 1993.

[8] S. R u d n i a ń s k i: *Idea wychowania społecznego w dziejach myśli pedagogicznej*, [w:] *Materiały do studiów pedagogicznych*, t. 4, Warszawa 1958; *Źródła do dziejów wychowania i myśli pedagogicznej*, Wybór i opracowanie S. W o ł o s z y n, t. 1 i 2, Warszawa 1965; *Utopiści XVI i XVII wieku o wychowaniu i szkole*, Wstęp, wybór i opracowanie Waldemar V o i s é, Ossolineum 1972.

[9] Por. zwłaszcza T a z b i r: *op. cit.* w przypisie 3.

[10] Por. np. M. Ś w i d e r s k a: *Jan Dantyszek, a Polish diplomat in England in 1522*, „Oxford Slavonic Review" 1969, nr 10, s. 38 i n.; H. Z i n s: *Polska w oczach Anglików*, Warszawa 1974, s. 48.

[11] Cyt. za H. B a r y c z: *W blaskach epoki odrodzenia* Warszawa 1968, s. 49 i n.

[12] Szerzej na ten temat M. C y t o w s k a: *Korespondencja Erazma z Rotterdamu z Polakami*, Warszawa 1965; K. Ż a n t u a n: *Erasmus and the Cracow Humanists; the Purchase of His Library by Łaski*, „The Polish Review" 1965, vol. X, nr 2.

[13] Na ten temat O. B a r t e l: *Jan Łaski, Część I, 1499—1556*, Warszawa 1955, s. 80 i n.

kowski, wybitny mąż stanu, dyplomata i wspomniany Jan Dantyszek w korespondencji ze swymi holenderskimi przyjaciółmi — Georgiusem Scepperusem i Johnem Cochlaeusem.[14]

Dość wcześnie znalazły się w Polsce pierwsze publikacje dotyczące biografii Morusa. Jan Antonin, lekarz Zygmunta I i Zygmunta II, królów polskich, w r. 1536 w liście do Erazma wyrażał zachwyt nad treścią książki *Expositio Fidelis de Morte D. Thomae Mori.*[15] Stanisław Karnkowski (1525—1605), arcybiskup gnieźnieński, posiadał w swej bibliotece książki o śmierci Morusa. Krzysztof Warszewicki, Stanisław Orzechowski, Stanisław Reszka, Jakub Wujek — czołowi pisarze polskiej kontrreformacji oraz Piotr Skarga — jezuita, spowiednik króla — cytowali jego prace.[16]

Wspomniane informacje o Morusie były nader lakoniczne i nie nawiązywały bezpośrednio do jego *Utopii.* Według jednak J. Tazbira, badacza między innymi związków życia i twórczości Morusa z Polską w okresie od XVI do XVIII wieku, fakt ten nie oznacza, że to dzieło nie było znane ówczesnym polskim elitom intelektualnym. Mieli je znać — według niego — czołowi pisarze polityczni polskiego renesansu i baroku, zwłaszcza wspomniany już Jan Dantyszek i Stanisław Hozjusz (1504—1579), kardynał i biskup warmiński.[17]

Andrzej Frycz Modrzewski (1503—1572), wybitny polski myśliciel polityczny epoki renesansu, autor monumentalnego dzieła *De Republica emendanda* (1554), prawdopodobnie znał treść *Utopii.* Podobnie jak Morus, postulował on wprowadzenie powszechnego obowiązku pracy umysłownej lub fizycznej, potępiał wielkich właścicieli tworzących orszaki nierobów, opowiadał się za wybieralnością duchownych przez wiernych. Koincydencje te wywołały spór na temat utopijności postulatów Modrzewskiego i ewentualnych wpływów nań *Utopii* Morusa.[18]

Utopijność niektórych elementów programu politycznego sformułowanego przez Modrzewskiego podkreślił szczególnie dobitnie P. Mesnard, analizując krytycznie treści *De Republica emendanda.*[19] Polemizował z nim W. Voisé, z jednej strony wskazując na związek koncepcji Modrzewskiego z rzeczywistością polską, w drugiej zaś — z ich podobień-

---

[14] Szerzej Tazbir: *Thomas More in Poland...,* s. 7 i n.; H. de Vocht: *John Dantiscus and His Netherlandish Friends as Revealed by Their Correspondence,* 1522—1546, Louvain 1961.

[15] O wydaniach tej książki pisze Tazbir: *op. cit.,* przypis 19.

[16] *Ibid*, s. 10 i n.

[17] *Ibid.,* s. 14.

[18] Obszerne omówienie problemu daje W. Voisé: *Andrzeja Frycza Modrzewskiego nauka o państwie i prawie,* Warszawa 1956.

[19] P. Mesnard: *L'essor de la philosophie politique au XVe siècle,* Paris 1952, *passim.*

stwem do poglądów Morusa.[20] Według K. Górskiego, angielski utopista odznaczał się większym realizmem od Modrzewskiego, ponieważ dostrzegał „[...] dystans między marzeniem a brutalną wymową faktów za pomocą ironicznego humoru. U Frycza natomiast nadaremnie byśmy szukali tej nuty".[21] C. Backvis stwierdził, że myśl polityczną Modrzewskiego kierowało ku utopii ślepe zaufanie do rozumu i uczonych mężów.[22] J. Tazbir nie dopatrzył się takich związków, pisząc: „Obraz zwyczajów społeczeństwa, w którym wszystko, począwszy od gry w kości, a skończywszy na pożyciu płciowym małżonków, byłoby kontrolowane przez cenzorów, przypomina bardziej współczesną Genewę Kalwina niż Utopię Morusa".[22]

Bez wątpienia natomiast *Utopia* inspirowała myśl Jakuba Paleologa, znanego przedstawiciela heterodoksji włoskiej, działającego w XVI wieku w Polsce, na Morawach i w Transylwanii. Czeska badaczka R. Dostálová potwierdziła te inspiracje ponad wszelką wątpliwość, zestawiając odpowiednie fragmenty *Utopii* z manuskryptem Paleologa *Catechesis Christiana* (1574). Utrzymany jest on w formie dialogu, zawiera opowieść młodego Indianina Telefusa o życiu doskonale idyllicznym na kontynencie amerykańskim. Manuskrypt, który zostawił Paleolog (Iacobus Chius Palaeologus), doczekał się publikacji w Polsce.[24]

Krzysztof Warszewicki (1543—1603), sławny pisarz polityczny okresu kontrreformacji, zwolennik wzmocnienia władzy królewskiej w Polsce, znał *Utopię* Morusa i czerpał z niej w różny sposób. Cytował to dzieło z admiracją dla autora i respektem dla treści, występując w obronie katolicyzmu. Wskazywał na potrzebę przełożenia dzieła na kolejne języki europejskie, aby poszerzyć zasięg jego oddziaływania.

Utopia posłużyła Warszewickiemu za wzór dla traktatu, którego tytuł *De optimo statu libertatis* (Cracoviae 1598) przypomina Morusa *De optimo reipublicae statu*. W obu pracach znajdujemy tę samą formę dialogu, w obu też występują trzy osoby. W traktacie Warszewickiego rolę Petera Egidiusa z *Utopii* odgrywa Filip Padniewski. Obie prace dzielą się na dwie części, pierwszą — poświęconą krytyce niedoskonałości ustroju społecznego i drugą — zawierającą program jego poprawy.

---

20 Voisé: *op. cit.*, s. 302.

21 K. Górski: *Ewolucja poglądów religijnych Andrzeja Frycza Modrzewskiego*, [w:] *Studia nad arianizmem*, Warszawa 1959, s. 25 i n.

22 C. Backvis: *Le courant utopique dans la Pologne de la Renaissance, Les utopies à la Renaissance*, Bruxelles—Paris 1961, s. 182.

23 J. Tazbir: *Prehistoria polskiej utopii*, „Przegląd Humanistyczny" 1966, nr 3, s. 19.

24 Iacobi Chii Palaeologi *Catechesis Christiana dierum duodecim*, Ed. R. Dostálová, Varsoviae 1971.

Obok tych wyrazistych podobieństw i koincydencji istnieją również zdecydowane różnice między traktatem Warszewickiego a dziełem Morusa. Ten pierwszy kreśli model społeczeństwa klasowego, drugi natomiast marzy o społeczeństwie bezklasowym. W odróżnieniu od Morusa, Warszewicki był zdecydowanym zwolennikiem monarchii absolutnej, wzorowanej na instytucjach ustroju hiszpańskiego. Wreszcie, gdy w dziele myśliciela angielskiego wszystkie trzy osoby wprowadzone na scenę toczą ze sobą dialogi, w traktacie pisarza polskiego tylko dwie z nich zabierają głos, wyrażając wprost swoje poglądy.[25]

W traktacie Warszewickiego jedną z osób toczących dialog jest Jan Ocieski (1501—1563), dyplomata i humanista, zdecydowanie sceptycznie nastawiony do wizji społeczeństwa Morusa. Ocieski przeciwstawiał swój realistyczny osąd cech natury człowieka jako istoty nierzadko złej, mściwej i okrutnej, nadmiernej, jego zdaniem, idealizacji tych cech zawartej w *Utopii*. W zaginionym już rękopisie pisał: „A przecież autor *Utopii*, któremu z ręki kata umrzeć lud dozwolił, powinien był znać trzodę ludzką, dla której często niedostatek chleba, ba nawet czosnku, był czulszym jak wywrócenie ołtarza i odjęcie powszechnej swobody.” [26]

Należy jeszcze rozważyć przyczyny nieznacznego zainteresowania *Utopią* w Polsce XVI wieku. Aleksander Świętochowski (1849—1938), znany pisarz polityczny polskiego pozytywizmu, upatrywał je w niechęci polskiej szlachty do idei demokratycznych, będących rzekomo duszą utopizmu.[27] Wyjaśnienie to odrzucił z wielu względów J. Tazbir, podkreślając między innymi z jednej strony brak demokratycznych treści w wielu utopiach, także w *Utopii* Morusa, z drugiej zaś strony — niechęć polskiej szlachty do jakiejkolwiek krytyki, a tym bardziej zmiany akceptowanego przez nią ustroju państwowego i przejmowania obcych, nierealnych wzorów ustrojowych. Złudzenia polskiej szlachty kierowały się ku „złotej wolności", a więc szły w zupełnie innym kierunku niż surowe zasady dyscypliny społecznej proponowane przez Morusa.[28]

Nieco zbyt spekulatywne wyjaśnienie ograniczonego zakresu recepcji idei *Utopii* w Polsce XVI wieku sformułował C Backvis. Według jego interpretacji, utopia trafia na podatny grunt, gdy brak jest szans jej

---

[25] Por. T. Wierzbowski: *Krzysztof Warszewicki, 1543—1603, i jego dzieła*, Warszawa 1887, s. 211 i n.; *700 lat myśli polskiej, Filozofia i myśl społeczna XVI wieku*, Wybrał, opracował, wstępem i przypisami opatrzył Lech Szczucki, Warszawa 1978, s. 382 i n.

[26] Cyt. za T. Czacki: *O litewskich i polskich prawach*, t. II, Kraków 1861, s. 297.

[27] A. Świętochowski: *Utopie w rozwoju historycznym*, Kraków 1910, s. 341.

[28] Tazbir: *Thomas More in Poland...*, s. 17 i n.

realizacji. Gdy natomiast, jak w ówczesnej Polsce, istnieją niemal nieograniczone możliwości przeobrażeń rzeczywistości społecznej, rodzi się niechęć do pomysłów utopijnych. Typowa utopia domaga się zmiany całościowej, ale w rzeczywistości nic nie osiąga. W ówczesnej Polsce brak było miejsca na taki maksymalistyczny program przeobrażeń ustrojowych, ponieważ brak było wiary w jakiekolwiek zmiany tego rodzaju.[29]

ROZBIEŻNOŚCI RECEPCJI

W XVII stuleciu zainteresowanie ideą Morusa postępowało w Polsce w rozbieżnych kierunkach. W polemikach religijnych powoływali się na niego zarówno zwolennicy katolicyzmu, jak i protestanci. Szczególnie zaś *Utopia* była przedmiotem ostrych kontrowersji ideowych: z jednej strony objawiali swoje poglądy jej liczni przeciwnicy, z drugiej zaś — nieliczni admiratorzy.

Wciąż żywe były w polskiej myśli katolickiej XVII wieku echa tragicznej śmierci Morusa. Abraham Bzowski (1567—1627), teolog, historyk kościelny, orator, przywoływał ową tragedię w swoich pismach i oracjach.[30] Podobnie Jan Kwiatkiewicz (1630—1703), jezuita i historyk kościelny, w *Rocznych dziejach kościelnych* [31] opisuje to zdarzenie.

Fabian Birkowski (1566—1639), duchowny, ortodoksyjny katolik, autor pracy *O dysydentach i heretykach* (1632), powoływał się na Morusa jako na przeciwnika protestantyzmu i obrońcę idei jedności chrześcijaństwa.[32] Paweł Kaczyński (zm. 1676), sławny kaznodzieja, jezuita, znajdował w jego osobowości godne naśladownictwa wzory, co podkreślał w swych kazaniach na dni świąteczne całego roku.[33]

Władysław Drohojewski, szlachcic, kalwinista, który odbył studia w Leiden, w traktacie *De foederibus* (1655) odwołuje się między innymi do pism Morusa.[34] Franciszek Rychłowski (1618—1680), znakomity kaznodzieja, reformat, wyrażał swoją niechęć do eksponowania roli kobiet w życiu publicznym, przypominającą niektóre opinie Morusa na ten temat.[35]

---

[29] Backvis: *op. cit.*, s. 165.

[30] A. Bzovius: *Annales ecclésiastiques*, t. XIX, Coloniae 1630, s. 866 i n.

[31] J. Kwiatkiewicz: *Roczne dzieje kościelne*, Kalisz 1695, *passim*.

[32] Por. *700 lat myśli polskiej, Filozofia i myśl społeczna XVII wieku, Część 1*, Wybrał, opracował, wstępem i przypisami opatrzył Zbigniew Ogonowski, Warszawa 1979, s. 492 i n.

[33] P. Kaczyński: *Kazania na niedziele całego roku*, Kalisz 1683, s. 30.

[34] Por. S. Kot: *Polen in Breda in de 17e eeuw*, [w:] *De Oranjeboom, deel VII*, [b.m.w.] 1954, s. 99.

[35] F. Rychłowski: *Kazania dwojakie na niedziele całego roku*, Cracoviae 1672, s. 120 i n.

Na początku XVII stulecia w dramacie *Mięsopust* (1622) pojawia się po raz pierwszy w literaturze polskiej tytuł *Utopia*. Anonimowy autor posłużył się nim — jak to trafnie zauważył J. Tazbir — w sensie „pojęcia z zakresu egzotycznej geografii", stanowiącej istotny element wielu pomysłów utopijnych. Oto Pielgrzym — bohater utworu — po zwiedzeniu Nowego Świata, Rzymu i Jerozolimy, zawędrował ze swym kompanem do „Utopijej", a następnie, drogą lądową, aż do „Stygijej".[36]

Łukasz Opaliński (1612—1662), wpływowy magnat i pisarz polityczny, wyraził pełną rezerwy opinię o *Utopii*. W swojej pracy *Rozmowa plebana z ziemianinem*, o teraźniejszym ustroju Rzeczypospolitej, pisał, że Tomasz Morus snuł nierealistyczne rozważania o wyimaginowanym obrazie republiki. Sam natomiast mienił się zdecydowanym realistą politycznym, wywodzącym swoje przekonania z poglądów Epriusa Marcellusa, senatora rzymskiego z okresu schyłku imperium, cytowanych przez niego za Tacytem.[37]

Jan Sachs (1641—1671), polityk, prawnik i pisarz polityczny z Gdańska, w jednym ze swych dzieł podziwiał Morusa rozwagę i wiedzę w sprawach polityki. Sprzeciwiał się natomiast — w odróżnieniu od angielskiego myśliciela — pomniejszeniu roli prawników w państwie, a szczególnie w państwie idealnym. W tej sprawie podzielał opinię hiszpańskiego prawnika F. D. Saavedro, który nie wyobrażał sobie możliwości istnienia zorganizowanego społeczeństwa bez prawników.[38]

Aleksander Olizarowski (ok. 1618—1659), profesor Uniwersytetu w Wilnie, rojalista, obrońca chłopów polskich, wzorował się głównie na myśli Arystotelesa. Darzył również sympatią idee Morusa, choć wiedział, że nie cieszą się one dobrą opinią wśród polskiej szlachty. W swoim traktacie *De politica hominum societate* (1651) wysoko ocenił *Utopię*, jako dzieło ukazujące „rzeczpospolitą utworzoną w sposób najmądrzejszy na podstawie rozumu". Jednocześnie pragnął recypować z niej dla Polski jedynie zasadę powszechnego obowiązku pracy oraz przyznania dla rzemiosła i handlu statusu zajęć niehańbiących, godnych polecenia także młodzieży szlacheckiej. W ostatecznym rozrachunku upatrywał on wzór idealnego państwa raczej w cechowym ustroju miast angielskich niż w *Utopii* Morusa.[39]

---

[36] *Dramaty staropolskie, Antologia*, Oprac. J. Lewański, t. 4, Warszawa 1961, s. 72.

[37] Ł. Opaliński: *Wybór pism*, Oprac. S. Grzeszczuk, Wrocław 1959, s. 63.

[38] J. Sachs (F. Marinius): *De scopo Republicae Polonicae*, Vratislaviae 1665, s. 147.

[39] Tazbir: *Prehistoria...*, s. 17 i n.

Należy również wspomnieć, że do *Utopii* sięgali, powołując się na wybrane z niej idee, inni pisarze XVII wieku, zwłaszcza Jan Goliusz z Zamościa.[40]

Rozbieżności recepcji myśli Morusa, a zwłaszcza treści jego *Utopii*, w Polsce XVII wieku były wyrazem różnic w orientacjach religijnych i politycznych. Dla szlachty sprawującej władzę w ówczesnej Polsce utwór angielskiego myśliciela wydawał się tyleż nierealny co nieodpowiedni do polskich warunków. Szlachta uznawała wówczas obowiązujące zasady ustrojowe wyrażające jej potrzeby za nie mniej doskonałe od utopijnych pomysłów Morusa. Była też zbyt zajęta sprawami własnego kraju, aby znajdować wolny czas na zainteresowanie odległymi, a tym bardziej utopijnymi wyspami.

Według dość sugestywnej interpretacji Janusza Tazbira, Polskę XVII stulecia można było traktować jak szczególną wyspę, kraj wyraźnie odróżniający się od krajów ościennych. „Polska wyspa" różniła się od państw sąsiednich religią, kulturą, zwyczajami, systemem politycznym. Polacy byli głównie katolikami, gdy sąsiedzi protestantami, muzułmanami i wyznawcami prawosławia. Polacy kultywowali kulturę sarmatyzmu — zupełnie obcą obywatelom państw ościennych. Gdy w państwach sąsiednich krzepła władza absolutystyczna, Polska szlachta pławiła się w złotej wolności. „Polska wyspa" leżała więc zbyt daleko od wyspy *Utopii*, aby mogła z niej czerpać praktyczne wzory.[41]

PRÓBY NAŚLADOWNICTWA

Nowe zjawiska w recepcji *Utopii* w Polsce przyniosło XVIII stulecie. Obok kontynuacji w nawiązywaniu do dzieła i biografii angielskiego myśliciela pojawiają się pierwsze polskie próby jego naśladownictwa. W polskiej myśli społecznej zaczęła funkcjonować utopia jako gatunek literacki, pozostający w bardziej lub mniej bezpośrednim związku z jego wielkim angielskim wzorem. Funkcjonowanie owo wiązało się dość ściśle z koniecznością reform ustroju państwa polskiego, dla których myśl utopijna stanowiła jedno ze źródeł inspiracji.

Aleksander Dowgiało, mnich dominikański, za pośrednictwem Sanderusa cytował w swojej rozprawie liczne i różne informacje dotyczące biografii Morusa. Przedstawiał go jako człowieka obdarzonego poczuciem humoru, dobrego sędziego, wiernego katolika, polityka skłóconego z kró-

---

[40] *Pamiętnik Jana Goliusza, mieszczanina polskiego, 1650—1653*, Wyd. J. Kallenbach, „Archiwum do Dziejów Literatury i Oświaty w Polsce" 1892, t. VII, s. 83.

[41] Tazbir: *Thomas More in Poland*, s. 19.

lem Henrykiem VIII.[42] Do okoliczności śmierci Morusa przywiązywali dużą wagę polscy jezuici. Znajdowali w nich doskonały wzór wiary katolickiej, której zasad Morus przestrzegał nawet za cenę życia.[43]

W r. 1736 na scenie studenckiego teatru w Akademii Zamojskiej wystawiona została przez jezuitów sztuka anonimowego autora, ukazująca Morusa w dwojakim świetle: z jednej strony jako bojownika i męczennika za rozpowszechnioną w Europie wiarę katolicką, z drugiej zaś — jako obrońcę praw i wolności w swoim kraju. Jak trafnie zauważył J. Tazbir: „Takie potraktowanie problemu mogło wynikać z tradycji Akademii Zamojskiej, która zawsze starała się wychowywać młodzież w duchu patriotycznego kultywowania podstawowych polskich wolności.” [44]

Zatrzymajmy się nieco przy pierwszych polskich próbach kreowania utopii jako gatunku literackiego. Wówczas, jak to zanotował Tadeusz Czacki (1765—1813), historyk prawa, wiedza, że Morus napisał *Utopię* była już rozpowszechniona wśród polskich elit intelektualnych. Wiedziano nawet, że utwór ten zawierał projekt nowej republiki.[45]

Autorem pierwszej polskiej utopii był bez wątpienia człowiek wybitny — Stanisław Leszczyński (1677—1766), filozof i moralista, dwukrotnie król polski, książę Lotaryngii i Baru, mecenas nauk i sztuk. Politycznym ideałem filozofa-króla był absolutyzm oświecony. Dał temu dość pełny wyraz w utopii *Entretien d'un Européen avec un insulaire du royaume de Dumocala* (1752). Przebijała z niej obrona chrześcijaństwa i moralności religijnej przed krytyką utrzymywaną w duchu oświecenia. Jej autor — Europejczyk najwyższego lotu — zmierzał do poszerzenia ciasnych horyzontów i zaściankowości rodzimego środowiska polskiego. Utopijna wyspa Dumocala — jak mniemał — mogła temu uczynić zadość.[46]

Również Ignacy Krasicki (1735—1801) należał do najznakomitszych europejskich osobistości w Polsce. Był wybornym pisarzem i poetą, publicystą i krytykiem literackim, biskupem warmińskim i arcybiskupem gnieźnieńskim. Swojemu utopijnemu dziełu nadał tytuł *Mikołaja Doświadczyńskiego przypadki przez niegoż samego opisane* (1776). Wzorował się na klasycznych utworach utopijnych, między innymi *Utopii* Morusa. Podobnie jak myśliciel angielski, swój idealny ustrój usytuował na wy-

---

[42] A. Dowgiało: *Niebo sprawiedliwym, piekło grzesznikom przez historyje i przykłady*, t. 1, Supraśl 1714, s. 50 i n.

[43] Tazbir: *op. cit.*, s. 13.

[44] *Loc. cit.* Streszczenie sztuki opublikował J. Turnau: *Messis Trophaeorum Thomae Mori*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Wrocławskiego”, seria A 1956, nr 2, ss. 211—218; por. również J. Lewański: *Trofea sławy Tomasza Morusa na dawnej polskiej scenie*, „Program Teatru Narodowego”, Warszawa 1965.

[45] T. Czacki: *O litewskich i polskich prawach*, t. II, Warszawa 1801, s. 273.

[46] Por. np. *Filozofia w Polsce, Słownik pisarzy*, Ossolineum 1971, s. 220 i n.

spie, którą nazwał „Nipu", a jego zasady oparł na idei równości. Na wyspę tę trafił młodzieniec Doświadczyński, obciążony najgorszymi nawykami edukacji sarmackiej i francuskiej. Jemu to mędrzec Xaoo wyłożył zasady doskonałego ustroju społecznego.[47]

Tadeusz Krajewski (1746—1817), powieściopisarz, historyk, pijar, był między innymi autorem książki *Podolanka wychowana w stanie natury, życie i przypadki opisująca* (1784). Była to praca nieoryginalna, wtórna nie tylko w stosunku do *Utopii*, ale nawet i utworów autorów polskich, zwłaszcza dzieła Ignacego Krasickiego. W swej treści nawiązywała głównie do idei pedagogicznych zawartych w *Emilu* Rousseau. Zarówno jej treść, jak i forma wywołała żywą reakcję krytyków i polemistów.[48]

Także Wojciech Gutkowski (1775—1826), pisarz, znawca ekonomiki rolnictwa, dyrektor elementarnej szkoły artylerii (sic!), formą powieści utopijnej posłużył się do ukazania wyidealizowanego ustroju społecznego opartego na zasadzie wspólnoty dóbr i równości. W książce *Podróż do Kalopei* (1871) wysunął propozycję religii bez wyodrębnionego stanu kapłańskiego. Praca jego zarówno pod względem formy, jak i niektórych idei przypominała utwór Morusa. Nadto, odznaczając się eklektyzmem, zawierała liczne podobieństwa do koncepcji społecznych Rousseau, Morelly'ego i Babeufa.[49]

Na marginesie żywszego zainteresowania myślą utopijną w Polsce XVIII wieku nasuwają się pewne uwagi ogólne. Otóż zainteresowanie to było zapewne wyrazem cech ogólnoeuropejskiej kultury oświecenia. Uprawiano wówczas myśl utopijną w Anglii, we Francji, doceniono jej walory również w Polsce. Gdy jednak w Anglii i Francji powstały oryginalne utwory utopijne, Polska nie mogła sobie przypisać takiego zaszczytu. Jak stwierdził celnie Tadeusz Mikulski: „Utopia wieku XVIII, gdy dotarła do Polski, choć wywodziła się od wielkiego wzoru, przedstawia już późny gatunek naśladowczy, który ledwie nazwą podkreśla swój rodowód od Tomasza More'a".[50] Zdaniem Mikulskiego aureola świętości otaczająca Morusa hamowała recepcję jego *Utopii* w Polsce epoki oświecenia.[51]

Aleksander Świętochowski (1849—1938), publicysta, literat, filozof, próbował wyjaśnić, dlaczego Polacy nie stworzyli w XVIII wieku utopii o zasięgu uniwersalnym. Oto jego słowa: „[...] dlatego, że utraciwszy niepodległość, marzyli w niewoli tylko o takim przekształceniu świata, w którym by odzyskali ujarzmioną ojczyznę pod postacią samoistnego pań-

[47] *Ibid.*, s. 194 i n.
[48] *Loc. cit.*
[49] *Ibid.*, s. 109.
[50] T. Mikulski: *Rzeczy staropolskie*, Wrocław 1964, s. 434 i n.
[51] *Ibid.*, s. 172 i n.

stwa [...], wierzyli natomiast w nagłe cuda, zwłaszcza dokonane przez mężów opatrznościowych".[52]

Konrad Górski dość nisko ocenił polskie próby naśladownictwa *Utopii*. „Karykaturalność pewnych pomysłów uwydatnia się ze szczególną siłą zawsze tam — pisze — gdzie mamy do czynienia z ich przedstawieniem w dziełach mniejszego talentu. Utopijni Nipuańczycy z powieści Krasickiego [...] są nieporównanie komiczni w swej świętej bojaźni przed jakąkolwiek nowością, która by (oni wiedzą o tym z góry) musiała zepsuć idealnie rozumny ich ustrój".[53]

Wbrew temu stanowisku, Bogusław Leśnodorski wyrażał zadowolenie z samego faktu powstawania polskich utworów utopijnych. Cieszyły go wyobrażenia „szczęśliwych wysp czy krajów rządzonych przez rozsądek i cnoty, nie znających nierówności społecznej i różnic wychowania, zbytku i mody".[54]

RECEPCJA SOCJALISTYCZNA

Od około drugiej połowy XIX wieku zaczął się kształtować w myśli polskiej wielowątkowy i dość długotrwały nurt socjalistycznej recepcji *Utopii* Morusa. W nurcie tym motywem zainteresowania było szukanie poglądów głoszonych przez ludzi, którzy byli „prorokami" socjalizmu, powrotem w warstwie intelektualnej do „idealnych praźródeł".[55] W myśli polskiej zarysowały się jednak rozbieżności opinii co do owych praźródeł polskiego socjalizmu.

Według Władysława Mieczysława Kozłowskiego (1858—1935), przyrodnika, socjologa i filozofa: „Socjalizm polski od pierwszej chwili narodzenia usiłuje nawiązać do tradycji ojczystej, i jest narodowy". Za pierwszą polską, socjalistyczną utopię uznawał on wspomnianą już *Podróż do Kalopei* Wojciecha Gutkowskiego. Kozłowski nie dostrzegał potrzeby recepcji obcej myśli utopijnej w Polsce, np. myśli Morusa, ze względu na jej odmienne uwarunkowania. Jego zdaniem, myśl zorientowana praktycznie winna wyrastać z warunków, które zamierza kształtować.[56]

Także Bolesław Limanowski (1835—1935), socjolog, publicysta, działacz polskiego ruchu niepodległościowego i socjalistycznego, poszukiwał

[52] Świętochowski: *op. cit.*, s. 341.

[53] K. Górski: *Dążenia utopistów a chrześcijański realizm*, Poznań [b.r.w.], s. 38.

[54] B. Leśnodorski: *Le nouvel État polonais du XVIIIe siècle: Lumières et traditions, Utopie et institutions au XVIIIe siècle, Le pragmatisme des Lumières*, Paris 1963, s. 156 i n.

[55] J. Pańków: *Filozofia utopii*, Warszawa 1990, s. 39.

[56] W. Kozłowski: *Podróż do Kalopei, Pierwsza utopia socjalistyczna polska*, „Sfinks" marzec 1913, r. VI, s. 331.

niemarksistowskich źródeł polskiego socjalizmu. W odróżnieniu jednak od Kozłowskiego, wyrażał wielkie uznanie dla klasyków myśli utopijnej. Najpełniej uczynił to w monografii *Dwaj znakomici komuniści, T. Morus i T. Campanella, i ich systematy, Utopia i Państwo Słoneczne* (Lwów 1873). Limanowski starał się skonstruować wzór socjalistycznego ustroju społecznego, opartego na równowadze między „zasadą organiczną" narodu a „zasadą mechaniczną" państwa. Twierdził, że ewolucja społeczeństwa jest przedłużeniem ewolucji przyrody.[57]

Natomiast Ludwik Krzywicki (1859—1941), socjolog, socjalista, należał do najwybitniejszych przedstawicieli marksizmu w Polsce. Jakkolwiek był zdecydowanym zwolennikiem scjentyzmu, nie uważał, aby myśl utopijna była pozbawiona głębszych wartości. Jemu przypisywana jest zasługa wprowadzenia do polskiej literatury socjologicznej terminu „utopia" w sensie odrębnego gatunku literackiego. W pracy *Idea a życie* mrzonkom filistrów ostro przeciwstawił myśl utopijną: „[...] rojenia Platonów, Morusów itd. są wyzwane przez myśl nie ustającą w ludzkości i chociaż nie dosięgają całkowitego urzeczywistnienia, nie zostają przecież bez wpływu na przebieg historii".[58]

Alina Molska, współczesna badaczka historii idei, interpretuje polską myśl socjalistyczną schyłku XIX wieku, uwzględniając koncepcje Limanowskiego i Krzywickiego w kategoriach ich powiązań raczej z nauką niż z utopią. Oto dlaczego tak czyni: „W literaturze marksistowskiej za sprawą Fryderyka Engelsa terminy «utopia», «myślenie utopijne», zaczęły być używane dla oznaczenia myślenia przeciwstawnego «nauce»; w rezultacie «myślenie naukowe» stało się dla marksistów synonimem myślenia uwzględniającego zasób środków dostępnych i skutecznych dla osiągania zamierzonych celów".[59]

Anna Goreniowa nie sądzi jednak, aby powiązanie z myślą utopijną uwłaczało w jakimkolwiek stopniu myśli socjalistycznej. Zgodnie chyba z rzeczywistością zauważa: „Założenia, które charakteryzuje się dziś jako utopijne, na przełomie XIX i XX wieku były w Polsce utożsamiane z założeniami socjalizmu, z celami, które ten kierunek stawiał przed sobą".[60]

Natomiast Jerzy Szacki, socjolog, nie zgadzał się z poglądem o zasadniczych rozbieżnościach w treści między socjalizmem naukowym a socjalizmem utopijnym. „W płaszczyźnie ideału dobrego społeczeństwa — pi-

---

[57] *Filozofia w Polsce...*, s. 229.

[58] *700 lat myśli polskiej, Filozofia i myśl społeczna w latach 1865—1895*, Wybrały, opracowały, przypisami opatrzyły Anna Hochfeldowa i Barbara Skarga, Warszawa 1980, s. 605.

[59] A. Molska: *Model ustroju socjalistycznego w polskiej myśli marksistowskiej lat 1878—1886*, Warszawa 1965, s. 7.

[60] A. Goreniowa: *Funkcje ideologiczne narracyjnej formy utopii*, [w:] *Literatura i metodologia*, red. Jan Trzynadlowski, Ossolineum 1970, s. 178.

sze — żadna przepaść nie oddziela socjalizmu naukowego od utopijnego. Spór dotyczył w pierwszym rzędzie tego, jak ów ideał należy ustalać i wprowadzać w życie [...] Zasadnicza opozycja socjalizmu utopijnego i naukowego była ograniczona do kwestii metod urzeczywistniania ideału [...]".[61]

CHARAKTER SOCJALIZMU

Wiek XX przynosi znaczne nasilenie recepcji różnych wątków *Utopii* w polskiej myśli socjalistycznej, nierzadko w jej polemicznych starciach z myślą katolicką. Autorzy sięgający do idei angielskiego myśliciela koncentrują swoją uwagę przede wszystkim na charakterze jego utopii: (socjalistycznym albo (i) komunistycznym, naukowym albo nienaukowym; jej źródłach: antycznych albo (i) renesansowych oraz jej funkcjach: radykalnych albo konserwatywnych, antyfeudalnych albo (i) antykapitalistycznych, prosocjalistycznych albo (i) prokomunistycznych.

Wspomniany już Aleksander Świętochowski przyznaje Morusowi, w ślad za socjalistami nieutopijnymi, miano „ojca socjalizmu nowoczesnego". Zauważa, że „*Utopia* zdradza [...] pewne powinowactwa z *Państwem* Platona". *Utopię* uznaje za „bardzo wymowny akt oskarżenia przeciw kapitalizmowi", który „[...] zbyt wysoko wzniósł się ponad swój, a nawet obecny czas, ażeby można było od niego wymagać wzlotu do wyżyn nawet dla nas nieosiągalnej przyszłości".[62]

Stanisław Klonowicz w swej, dwukrotnie wydawanej, monografii o *Utopii* uznał ją za „genialną teorię pierwszego socjalisty". Monografię tę adresował przede wszystkim do robotników polskich w celu zapoznania ich z „pierwocinami socjalizmu społecznego", „który przed czterema wiekami rozpoczął był swój pochód zwycięski". Klonowicz, wskazując na „[...] wszystkie klęski, spadające na ludzkość wraz z powstaniem ustroju kapitalistycznego", Morusowi przypisywał zasługę tego, który „mężnie wystąpił w obronie uciśnionych".[63]

Ważnym wydarzeniem w zakresie socjalistycznej recepcji *Utopii* w myśli polskiej połowy XX wieku było opublikowanie w tłumaczeniu polskim książki Karla Kautskiego *Tomasz More i jego utopia.*[64] Publikacja ta wywołała żywą reakcję zarówno w środowiskach socjalistycznych, jak i katolickich, głównie w formie wielu jej omówień i recenzji. Głównymi

[61] J. Szacki: *Spotkania z utopią*, Warszawa 1980, s. 34.
[62] Świętochowski: *op. cit.*, s. 51 i n.
[63] S. Klonowicz: *„Utopia" Tomasza Morusa*, [b.m.w.] 1919, s. III i n.
[64] K. Kautsky: *Tomasz More i jego utopia*, Z trzeciego wydania niemieckiego przełożył Kazimierz Błeszyński, Warszawa 1948.

polemistami byli: ze strony katolickiej Helena Morawska, autorka monografii o Morusie, ze strony zaś socjalistycznej Leszek Kołakowski — znany filozof, który przebył długą drogę myślową od akceptacji do negacji marksizmu.

Morawska oceniła książkę Kautskiego jako zawierającą „fałszywy obraz" myśli Morusa. Pojmując tę myśl w duchu ortodoksyjnego katolicyzmu, jednocześnie wskazała na niecelowość polemik z nią związanych, przypisując jej interpretatorom skrajny subiektywizm. Oto, jak sformułowała ten wyraźnie obosieczny i do niej się odnoszący argument: „Polemika nad sposobem interpretowania *Utopii* jest całkowicie bezowocna, gdyż przeważnie będzie ona interpretowana zależnie od osobistych przekonań interpretującego".[65]

Odpowiedź Kołakowskiego, bardzo ostra w formie, zmierzała z jednej strony do podkreślenia wysokiej wartości książki Kautskiego, z drugiej zaś — do deprecjacji katolickich interpretacji *Utopii*, szczególnie zaś w ujęciu Morawskiej. Zdaniem Kołakowskiego, Tomasz Morus „[...] przywłaszczony został przez Kościół, mimo że podstawowe rysy jego ideologii społecznej są jawną walką z urzędowo-katolicką ideologią". Morus „bezprawnie" przywłaszczony — według niego — „przez ideologów reakcji" to „wielkość w rękach szalbierzy". Natomiast książka Morawskiej o Morusie „[...] jest klasycznym przykładem naiwnej, bezkrytycznej legendy [...]", „[...] jest to zwykłe wydanie obskurantyzmu". W książce tej Morus został „[...] zniekształcony, powykręcany nieprawdopodobnie, zamazany, zakłamany, opatrzony watykańską pieczątką [...], stał się nagle ideałem świątobliwego męża, ograniczonego czciciela papieży, nieskalanego niczym ciasnego wyznawcy kultu religijnego [...] katolickiego dogmatyka". W świetle oceny Kołakowskiego, Morus to „wielki myśliciel", „genialny poprzednik socjalizmu", „śmiały burzyciel przesądów". Postulował on wydanie *Utopii* w języku polskim, wzorowane „na znakomitym wydaniu radzieckim". Pełny pasji swój wywód zamykał stwierdzeniem: „[...] świątobliwa bajeczka o męczenniku wieczystej idei papizmu powinna przestać przesłaniać piękną postać wielkiego humanisty".[66]

Witold Ostrowski, autor wprowadzenia do drugiego polskiego wydania tekstu *Utopii*, wielokrotnie w przeciągu niemal czterdziestolecia rozwijał zagadnienie jej socjalistycznego charakteru. Dążył przy tym do możliwie wszechstronnego, obiektywnego naświetlenia treści, genezy i funkcji, jakie ona spełniała i spełnia w historii myśli i praktyki społecznej. Po opublikowaniu tekstu *Utopii* przez radziecką Akademię Nauk, zauważył sarkastycznie: „Św. Tomasz jest chyba jedynym świętym, który za-

[65] H. Morawska: *Fałszywy obraz*, „Tygodnik Powszechny" 1948, nr 48, s. 8.

[66] L. Kołakowski: *Tomasz Morus — wielkość w rękach szalbierzy*, „Nowe Drogi" 1949, nr 4, s. 119 i n.

wędrował do kalendarza Czerwonej Armii".[67] Następnie trafnie wskazał, że „droga do zrozumienia *Utopii* prowadzi przez gruntowne poznanie św. Tomasza i jego czasów".[68] Według niego, Morus był socjalistą utopijnym, ale nie rewolucyjnym utopistą. I dodawał później: „Utopijny socjalizm *Utopii* More'a miał wiele podstawowych cech socjalizmu naukowego, [...] ewolucyjność socjalizmu More'a była wynikiem realistycznej oceny szans, [...] gdyby w ówczesnych warunkach More był rewolucyjnym socjalistą, byłby właśnie wtedy utopistą".[69] Ostrowski starał się wyważyć w ocenie osobowości i myśli Morusa cechy „prekursora idei socjalistycznych" i „kanonizowanego świętego", „kontynuatora i innowatora", „człowieka średniowiecza i człowieka nowożytnego", to, co było przyjmowane przez jego zwolenników, z tym co było odrzucane przez jego przeciwników.[70]

Wyważoną ocenę, sformułowaną przez Ostrowskiego, przypomina interpretacja R. Brandwajna. W *Utopii* Morusa dostrzegł on „pierwszy obraz społeczeństwa komunistycznego", nakreślony przez „wybitnego humanistę" i późniejszego „świętego Kościoła katolickiego". Konkludując, Brandwajn stwierdza: „Mimo swobodnych poglądów, utopista cenił władzę papieską, uniwersalizm Kościoła, jego integrujące działanie, w którym widział potężną siłę kulturotwórczą — odnosił się wrogo do reformacji i Lutra".[71]

Marian Frąckowiak zajął się dość szczegółową analizą poglądów ekonomicznych Tomasza Morusa. Do głównych celów jego monografii należała „[...] analiza racji, które skłoniły twórcę pierwszej wizji społeczeństwa socjalistycznego do sformułowania tezy, iż w systemie tym pieniądz nie będzie odgrywał żadnej roli".[72] Monografia Frąckowiaka spotkała się z krytycznymi ocenami, np. z powodu pomieszania stanowiska Hytlodaeusa z poglądem Morusa.

Zdaniem Juliusza Kadz-Palczewskiego, Morusowi „[...] oprócz zaszczytnego miana ojca socjalizmu można [...] przyznać dodatkową porcję zasług, zwłaszcza nowoczesność i zadziwiającą umiejętność przenikania i przewidywania procesów kształtujących rozwój zbiorowości ludzkiej".[73]

---

[67] W. Ostrowski: *Św. Tomasz More i sprzysiężenie bogaczy* „Dziś i Jutro" 1951, nr 10, s. 10.

[68] *Id.*: Wprowadzenie do T. More: *Utopia*, s. 7.

[69] *Id.*: *Socjalizm „Utopii" Tomasza More'a*, „Acta Universitatis Lodziensis", Folia Litteraria 1981, 3, s. 139 i n.

[70] *Id.*: *Wielkość Tomasza More'a, W pięćsetną rocznicę urodzin*, „Życie i Myśl" 1978, nr 8, s. 39 i n.

[71] R. Brandwajn: *Utopia walcząca*, Warszawa 1962, s. 15 i n.

[72] M. Frąckowiak: *Poglądy ekonomiczne Tomasza More*, Poznań 1967, s. 13.

[73] J. Kadz-Palczewski: *O utopijności i antyutopijności, Szkic historyczny*, „Kwartalnik Neofilologiczny" 1968, XV, 2.

Dionizy Wojtkowiak w swych rozważaniach dotyczących renesansowej utopii społecznej dochodzi do wniosku, że „Morus poznał zasadę nowoczesnego socjalizmu". Na dość szerokim tle porównawczym dowodzi: „Te idee T. Morusa, jakie dotyczą problemów własności i jakie uzasadniają wspólność majątkową, wykraczają daleko poza jego epokę i zajmują w dziejach myśli społecznej bardzo poczesne miejsce. Do nich też prawie wszyscy późniejsi autorzy utopii kolektywistycznych będą wyraźnie nawiązywali".[74]

Utopia Morusa zajęła trwałe miejsce w monografiach i podręcznikach autorów polskich zajmujących się historią idei, doktryn, programów ruchów społecznych i politycznych. Oto na przykład Henryk Zins określił Morusa jako „wielkiego humanistę angielskiego", „autora utopii renesansu, któremu obce były średniowieczne spekulacje teologiczne". Skonstruował on podstawy „radykalnego ustroju społecznego" zawierającego „wizję komunistycznej wspólnoty".[75] Natomiast Grzegorz L. Seidler, dostrzegając w Morusie „prekursora naukowego socjalizmu", uznał założenia jego utopijnego ustroju za „[...] generalne zaprzeczenie [...] gospodarki kapitalistycznej i jej następstw [...], hierarchicznego zorganizowania społeczeństwa afirmowanego przez Kościół [...], idei humanistów o oświeconym monarsze zbawiającym społeczeństwo".[76] Unikając zbyt apodyktycznych określeń, przeprowadziłem porównanie między utopijnymi poglądami Morusa i podobnymi poglądami Winstanleya.[77]

Niemałą rolę w zakresie socjalistycznej, popularnej recepcji *Utopii* w Polsce odegrały treści haseł encyklopedycznych poświęconych Morusowi. Poczynając od *Małej encyklopedii powszechnej* z r. 1959 aż do przynajmniej *Encyklopedii powszechnej* z r. 1985 zgodnie podkreślano, że Morus z jednej strony był krytykiem feudalizmu i wczesnego kapitalizmu, z drugiej zaś — prekursorem socjalizmu utopijnego. Jednocześnie od czasu wydania *Wielkiej encyklopedii powszechnej* w r. 1966 w kolejnych polskich wydaniach encyklopedycznych przewija się w nocie biograficznej o Morusie to samo sformułowanie: „pierwszy przedstawiciel nowożytnego socjalizmu i komunizmu utopijnego".

---

[74] D. Wojtkowiak: *Renesansowa utopia społeczna jako wyraz dyskusji politycznych XVI wieku*, „Czasopismo Prawno-Historyczne" 1971, t. XXIII, z. 2, s. 35.

[75] H. Zins: *Zarys ruchów i myśli społecznej epoki feudalnej do początku XVII w., Zagadnienia wybrane*, Wydawn. UMCS, Lublin 1974, s. 208 i n.

[76] G. L. Seidler: *Przedmarksowska myśl polityczna*, Kraków 1974, s. 418 i n.

[77] R. Tokarczyk: *Winstanley*, Warszawa 1975, s. 96 i n.

RECEPCJA KATOLICKA

Wyraźne zainteresowanie katolików polskich myślą Morusa pojawiło się dopiero po jego kanonizacji w r. 1935; beatyfikacja w r. 1886 nie wywołała jeszcze szerszego oddźwięku. Recepcja przebiegała i rozwijała się pod hasłem ponownego „odczytania" i przewartościowania poglądów zawartych w *Utopii*, w duchu jej zgodności z ewoluującą nauką społeczną Kościoła katolickiego. Warto przy tym zauważyć, że pierwsze wydanie *Utopii* w języku polskim wyszło ze środowisk katolickich.[78] Recepcja katolicka kształtowała się w znacznym stopniu w polemice z recepcją socjalistyczną.

Konrad Górski, rozważając treści *Utopii*, zdecydowanie przeciwstawił „duchowi myślenia utopijnego" — „[...] chrześcijański realizm, jasno, trzeźwo i uczciwie oceniający rzeczywistość ziemską". Określając idee równości społecznej Morusa mianem „antypsychologicznego racjonalizmu", zauważył: „Tytuł do świętości daje temu człowiekowi męczeńska śmierć za wiarę, nie zaś jego poglądy społeczne, całkowicie niezgodne z doktryną katolicką". Górski starał się obnażyć słabość utopii jako gatunku pisarskiego. Nie chcąc dostrzec jej bogactwa i zróżnicowania treści, wszystkim utopiom przypisał, dość arbitralnie, krzewienie idei „przemocy gromady nad jednostką", „statyczność życia jako ideał" i „kapitulację przed rzeczywistością".[79]

Według Heleny Morawskiej, Tomasz Morus to przede wszystkim święty katolicki, a dopiero w dalszej kolejności autor *Utopii*. Pisze ona: „Potrafił on pomieścić w ściśle katolickim światopoglądzie wszechstronny i pełny rozwój wszelkich władz przyrodzonych i nadprzyrodzonych [...]. Kościół jest dla niego synonimem jedności i to jedności, która jedynie potrafi zapewnić światu pełny i harmonijny rozwój doczesnego życia ludzkiego, podporządkowanego celom nadprzyrodzonym. Rękojmia trwałości i utrzymania tej jedności to władza papieża nad całym chrześcijańskim światem [...]. I dla tej jedności [...] idzie More na śmierć męczeńską". Natomiast w *Utopii* uderzyło Morawską „[...] dziwnie trafne zrozumienie niedomagań ustroju społecznego, wśród którego autor żyje".[80]

Oryginalną interpretację katolickiego sensu *Utopii* przedstawił Andrzej Tretiak. Jego zdaniem: „Morus nie kierował się też żadną utopijną

[78] Podkreślł to M i k u l s k i: *op. cit.*, s. 438; por. też M. R o d e: *Problem ideologii „Utopii" Tomasza Morusa*, „Rocznik Teologiczny Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej" 1960, ss. 93, 113.

[79] G ó r s k i: *op. cit.*, s. 9 i n.

[80] *Św. Tomasz More 1478—1535*, Oprac. Helena M o r a w s k a, Poznań—Warszawa—Wilno—Lublin 1938, s. 3 i n.; Praca ta wywołała zdziwienie A. W ó j c i c k i e g o: *Socjalista świętym?* „Tygodnik Warszawski" 1948, nr 33.

ideą, ale nauką Kościoła katolickiego [...]". Istnieje „cała przepaść" między komunizmem marksistowskim a utopijnym komunizmem Morusa. „Ten ostatni bowiem nie jest niczym innym jak tylko przeniesieniem ideału monastycznego średniowiecznego na ogólne życie całego społeczeństwa [...]. Tak więc nie idea komunistyczna, ale idea monastyczna jest podłożem myślowym *Utopii*". I dalej pisze Tretiak: „Była w tym mądra Opatrzność Boża, która postawiła na przejściu od średniowiecza do humanizmu tę postać [...] łączącą ideę wierności religijnej z ideą lojalności narodowej".[81]

Przemysław Mroczkowski interpretował myśl Morusa, którego określał mianem „święty-humanista", w duchu humanizmu chrześcijańskiego. Pomijał przy tym zupełnie charakterystykę jego *Utopii*.[82] Podobna jest też wymowa opowiadania Hanny Malewskiej *Sir Tomasz More odmawia*, zmierzającej do kształtowania między innymi przy pomocy biografii Morusa świadomości współczesnych generacji młodzieży.[83] W przełożonej z języka francuskiego na język polski pracy André Marlauda, poświęconej biografii Morusa, znalazła się uwaga, że w żadnej innej epoce bardziej niż w naszej nie uwydatnia się tak dobitnie misja świeckich chrześcijan w Kościele.[84] Wojciech Giertych, autor Przedmowy do *Pism więziennych* Morusa, sądzi, że pisane były one „z myślą o przyszłych czytelnikach".[85]

Misję chrześcijańską Morusa dostrzegł polski Klub Inteligencji Katolickiej. Poczynając zwłaszcza od r. 1985 — 450. rocznicy śmierci Morusa — rozważa się w oddziałach tego Klubu odpowiedzi na pytanie, czy cechy osobowości tego świętego mogą być wzorem dla jego członków.

Odpowiedź brzmi zdecydowanie „tak". Członkowie Klubu Inteligencji Katolickiej znajdują w osobowości Morusa zarówno dobry wzór wiary jako wyznawcy katolicyzmu, jak i lojalności obywatelskiej wobec władzy państwowej.[86]

---

[81] A. Tretiak: *Mąż stanu—kanclerz Tomasz Morus i jego „Utopia"*, Warszawa 1938, s. 6 i n.

[82] P. Mroczkowski: *Dwa oblicza humanizmu Tomasza More'a*, „Życie i Myśl" 1950, nr 1/2.

[83] H. Malewska: *Sir Tomasz More odmawia, Opowiadania*, PAX, Warszawa 1956; Wyd. 2, Warszawa 1979.

[84] A. Marlaud: *Tomasz Morus*, Przełożył Witold Olszewski, Warszawa 1978.

[85] Tomasz More: *Pisma więzienne*, Przedmowa Wojciecha Giertycha O. P., Poznań 1985, s. 7.

[86] Por. np. *Le Jubilé de Thomas More à Sosnowiec*, „Moreana" 1986, Juin, vol. XXIII, nr 90, s. 116.

INNE WĄTKI RECEPCJI

Obok głównych nurtów — socjalistycznego i katolickiego — zaznaczyły się w myśli polskiej XX wieku również inne wątki recepcji *Utopii*. Dotyczą one przede wszystkim racjonalistycznej wymowy dzieła, znaczenia przypisywanego w nim własności prywatnej, sprawom wychowania i szkoły, paraleli między myślą Morusa a myślą innych wybitnych postaci wszechczasów.

Danuta Petsch, autorka monografii o życiu i myśli Morusa, łączy je ściśle z dorobkiem renesansu, „pokazując jego racjonalistyczny charakter". Nie wikłając się w nader sporną kwestię socjalistycznego lub komunistycznego charakteru *Utopii*, wskazuje na zawartą w niej krytykę zarówno feudalizmu, jak i kapitalizmu. Pozytywny jej program zalicza do „demokratycznych pomysłów reformatorskich". Twierdzi, że Morus rozmyślał najwyżej o „rewolucji pałacowej" — koncepcję rewolucji społecznej mogło przynieść dopiero XIX stulecie. Dodaje nadto, że „[...] jego stosunek do filozofii chrześcijańskiej, jaką zrodziły wieki średnie, był zgoła negatywny".[87]

Także Edward Lipiński, ekonomista, uwypukla racjonalne treści w *Utopii*. Według niego: „Morus pragnie całkowitej zmiany stosunków gospodarczych w imię sprawiedliwości i racjonalnej ich organizacji [...] stosunki ludzkie powinny być oparte na rozumie, na przedwiecznym prawie natury, idei chrześcijańskiej, zorganizowane w sposób racjonalny". Lipiński dopatruje się źródeł pomysłów Morusa w przeszłości — wpływach pisarzy starożytnych i „idealizacji średniowiecznego rzemieślniczego ustroju cechowego".[88]

Irena Pańków, dociekając sensu filozofii utopijnej, ukazała *Utopię* w perspektywie porównawczej, na tle podobnych pomysłów Platona, Campanelli, Fouriera. W tym świetle ukazuje głównie racjonalistyczne strony dzieła Morusa. „*Utopia* Morusa — stwierdza — stanowi pochwałę rozumu, pochwałę praw układanych podług rozumnych i naturalnych zasad naczelnych".[89]

W zasadzie racjonalistyczną wymowę posiada interpretacja *Utopii* zaprezentowana przez Henryka Olszewskiego, historyka doktryn politycznych i prawnych. „Kreśląc obraz społeczeństwa na wyspie Utopii, Morus wyrażał pogląd — pisze Olszewski — że możliwe jest stworzenie znacznie

---

[87] D. Petsch: *Tomasz Morus*, Warszawa 1962.

[88] E. Lipiński: *Historia powszechnej myśli ekonomicznej do roku 1870*, Warszawa 1981, s. 63 i n.

[89] Pańków: *op. cit.*, s. 37.

lepszego ustroju aniżeli ten, który zna stary świat. Jego utwór wyrósł w klimacie zwrotu ku starożytnemu idealizmowi Platona".[90]

Wielu polskich interpretatorów *Utopii* upatruje klucz do zrozumienia jej sensu w stosunku autora do własności prywatnej. Konstanty Grzybowski, znany historyk, zauważył, że dla Morusa „idealnym rozwiązaniem byłaby własność wspólna, a nie indywidualna".[91] Bardziej jednak oryginalne jest Grzybowskiego wyjaśnienie źródeł myśli utopijnej; jego zdaniem, utopie tworzyli sfrustrowani politycy i marzyciele, którzy doznali w życiu jakiegoś zawodu.[92]

Bogdan Suchodolski, historyk kultury i pedagog, przeprowadził interesującą paralelę między myślą Morusa a myślą Machiavellego z punktu widzenia filozofii człowieka. Stawiając wyżej pod każdym względem myśl Morusa, za centralny element jego *Utopii* uznał własność prywatną. Zdaniem Suchodolskiego: „Cały obraz życia społecznego w Utopii miał pokazać, jak sprawiedliwe i szczęśliwe może być życie w tych warunkach społecznych, w których nie istnieje własność prywatna". Jednocześnie Suchodolski potraktował dzieło Morusa bardzo poważnie: ani jako manifest rewolucyjny, ani jako powiastkę do zabawy, ani jako wzór życia zakonnego.[93] Interpretację tę podziela w zasadzie Jerzy Szacki.[94]

Znaczne zainteresowanie w Polsce wzbudziły Morusa koncepcje wychowania i szkoły. Znalazły się one, w szerszym lub węższym ujęciu, w trzech antologiach, opracowanych przez S. Wołoszyna, S. Rudniańskiego i W. Voisego.[95] Według zgodnych opinii autorów antologii, Morusa koncepcje wychowania i szkoły dobrze korespondowały z potrzebami praktyki socjalizmu w tym względzie. Edukacyjne cele przyświecały opowiadaniom historycznym Jerzego Piechowskiego *Dumni i niezawiśli* [96], jak również książce należącej do literatury parabeletrystycznej zatytułowanej *W poszukiwaniu Państwa Słońca* [97]. W obu tych książkach życie i myśl Morusa zajęły ważne miejsce.

---

[90] H. Olszewski: *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Warszawa 1978, s. 106.

[91] K. Grzybowski: *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Warszawa 1967, s. 294.

[92] *Id.*: *Ci sfrustrowani maniacy*, „Życie Literackie" 1965, nr 22.

[93] B. Suchodolski: *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa 1968, s. 319 i n.

[94] J. Szacki: *Historia myśli socjologicznej, Część pierwsza*, Warszawa 1981, s. 68.

[95] Por. przypis 8.

[96] J. Piechowski: *Dumni i niezawiśli, Opowiadania historyczne*, Warszawa 1977.

[97] Warszawa 1977.

Wspomnieć należy o dociekaniach Andrzeja Zgorzelskiego nad formą *Utopii*. W ich konkluzji stwierdził on: „Podstawowy kontekst *Utopii* nie jest zawarty w opozycji fikcja—fantastyka, lecz w przeciwstawieniu literatura stosowana—fikcja literacka".[98]

Wielu autorów polskich zestawiło idee Morusa z ideami innych wybitnych myślicieli. Oto Zofia Szmydtowa, historyk, zajmowała się związkami między Erazmem i Morusem.[99] Wspomniany już Janusz Tazbir stwierdził — „W Polsce XVI i XVII w., podobnie zresztą jak w innych krajach Europy, nieporównanie częściej pisano o Kolumbie niż o Morusie".[100] Oczekuje na szersze rozwinięcie przez polskich autorów analogia między astronomicznym odkryciem Kopernika a „odkryciem" Utopii przez Morusa, sformułowana ogólnie przez R. I. Schoecka.[101] Krystyna Kujawska-Courtney zajmowała się Tomaszem Morusem w ujęciu Szekspira.[102]

POLIFONIA *UTOPII*

Artur Blaim, historyk literatury angielskiej, sformułował najciekawszą chyba, jak dotychczas, wśród prac autorów polskich interpretację *Utopii* Morusa. Polega ona na przeciwstawieniu homofonicznego odczytywania tego dzieła jego odczytywaniu polifonicznemu. Dotychczas, jak trafnie zauważa Blaim: „W historii literatury *Utopia* funkcjonowała przede wszystkim jako tekst homofoniczny, w którym punkt widzenia Hytlodaeusa, uważającego społeczeństwo z wyspy Utopii za wzór doskonałości, określał znaczenie utworu. Chodziłoby jednak o wykazanie, iż jest to utwór polifoniczny, w którym żadna z postaci nie reprezentuje autorskiego punktu widzenia: punkty widzenia obu głównych postaci More'a i Hytlodaeusa są w równym stopniu ważne".[103]

Zanim zrekonstruujemy Blaima polifoniczne odczytywanie *Utopii*, zatrzymajmy się nieco przy jego opinii o jej odczytywaniach homofonicznych (chciałoby się raczej powiedzieć monofonicznych). Najpierw, po-

[98] A. Zgorzelski: *Fantastyka, utopia, science fiction*, Warszawa 1980, s. 48.

[99] Z. Szmydtowa: *Erazm z Rotterdamu — Tomasz More*, „Przegląd Humanistyczny" 1969, nr 5, ss. 1—22.

[100] J. Tazbir: *Kultura staropolska wobec „wysp dalekich", Kolumb i Morus*, [w:] *Szkice z dziejów kultury polskiej*, Warszawa 1972, s. 243.

[101] R. I. Schoeck: *A note on Copernicus and Thomas More*, „Moreana" 1973, nr 38, s. 58.

[102] K. Kujawska-Courtney: *Tomasz More w ujęciu W. Szekspira*, „Acta Universitatis Lodziensis", Folia Litteraria 1981, nr 3.

[103] A. Blaim: *Early English Utopian Fiction, A Study of a Literary Genre*, Wydawn. UMCS, Lublin 1984, s. 114.

twierdzając dość powszechny osąd, że *Utopia* należy do najbardziej kontrowersyjnych dzieł, jakie kiedykolwiek napisano, podejmuje on polemikę z Russels Amesa próbą wyodrębnienia aż czternastu rodzajów jej interpretacji. Zdaniem Blaima, to zbędne pomnożenie można zredukować do trzech podstawowych interpretacji, skoncentrowanych wokół kluczowego problemu dzieła — wspólnoty własności. Według takiego prostszego ujęcia, *Utopia* przedstawia: 1) ideał rzeczypospolitej, 2) satyrę na współczesną Morusowi Europę, 3) *jeu d'esprit* unikające jakiegokolwiek społecznego lub politycznego znaczenia.[104]

Interesujące jest również Blaima zestawienie dwóch skrajnych stanowisk w hierarchii wartości występujących w *Utopii*, jednostronnie przecenianych w jej interpretacjach homofonicznych. Otóż z punktu widzenia Hytlodeausa wyłania się model świata zawierającego dwa przeciwstawne zespoły wartości, nawzajem się wykluczające, jeden zawarty w *Utopii*, drugi istniejący w Europie. Są to następujące wartości: prawdziwa rzeczpospolita—fałszywa rzeczpospolita, własność wspólna—własność prywatna, równość—nierówność, sprawiedliwość—niesprawiedliwość, porządek—nieporządek, wolność—niewolnictwo, pokój—wojna, szczęście—nędza, prawdziwa przyjemność—fałszywa przyjemność, cnota—rozpusta, mądrość—głupota, wypoczynek—trud, litość—okrucieństwo, skromność—duma.[105]

Rozwijając polifoniczną koncepcję odczytywania *Utopii*, Blaim oparł się na dynamicznej teorii gatunku literackiego i aparaturze pojęciowej stworzonej przez J. M. Lotmana i jego kolegów ze szkoły tartuskiej. Na tej metodologicznej podstawie omawia on *Utopię* w kategoriach jej perswazyjnej, polifonicznej funkcjii. Charakteryzuje funkcjonowanie tego dzieła jako wzorca gatunku literackiego zwanego utopią. Objaśnia cechy charakterystyczne gatunku utopijnego w pierwszej fazie jego ewolucji. Podkreśla, że takie, nader żywo dyskutowane problemy, jak stosunek autora dzieła do komunizmu, to tylko jeden z elementów jego kompleksowej struktury artystycznej.[106]

Blaim wskazuje również na skutki homofonicznego odczytywania *Utopii* dla jej interpretacji. „Pominięcie polifonii, głównej cechy strukturalnej *Utopii*, przez późniejszych autorów było wynikiem zmiany adresata tekstu w momencie ukazania się tłumaczenia angielskiego. Oznaczało to przesunięcie utworu z jednego kontekstu historycznoliterackiego (łacińska literatura renesansu) do drugiego, całkowicie odmiennego (an-

[104] *Ibid.*, s. 13.
[105] *Ibid.*, s. 19.
[106] *Ibid.*, *passim*,

gielska proza okresu reformacji). W świadomości literackiej epoki *Utopia* zaczęła funkcjonować nie jako skomplikowana gra literacka, lecz jako tekst proponujący model doskonałego państwa i społeczeństwa".[107]

PODSUMOWANIE

Dociekania nad recepcją *Utopii* w Polsce potwierdzają ogólną opinię, że jest to dzieło nadzwyczaj wieloznaczne, zawierające różne treści dla różnych ludzi, żyjących w różnych czasach, spełniające różne dla nich funkcje. Podobnie jak inne wybitne dzieła, doczekało się ono, również w Polsce, wielu różnorodnych interpretacji. Przybliżając recepcję *Utopii* w Polsce należy ukazywać ową różnorodność.

Życie i dzieło Tomasza Morusa przemawiało z wielką sugestywnością najpierw do polskich elit intelektualnych, później również do szerszych kręgów wykształconego społeczeństwa. W świadomości Polaków jawił się on jako zdolny polityk i wybitny myśliciel, beatyfikowany i kanonizowany — święty, a także pionier myśli socjalistycznej i komunistycznej, męczennik za wiarę katolicką i lojalny obywatel, człowiek z powodzeniem znajdujący harmonię między wymaganiami prywatnego życia rodzinnego i publicznej służby państwowej.

Ponad cztery stulecia przyszło oczekiwać na tłumaczenie *Utopii* w języku polskim. *Utopia* została napisana w języku łacińskim i w tej zapewne wersji językowej należy poszukiwać jej najgłębszych, pierwotnych treści. Każde tłumaczenie, mimo najlepszych intencji tłumacza, zmierzającego do wiernego powtórzenia pierwowzoru dzieła, nie może zakończyć się pełnym sukcesem. Z pewnością uwagę tę należy odnieść również do polskiego wydania dzieła. Porównywanie tekstów tłumaczeń *Utopii* na różne języki z jej łacińskim oryginałem pozostaje wdzięcznym polem badawczym dla językoznawców, także polskich.

Z grona wybitnych Polaków chyba jedynie Jan Dantyszek dostąpił zaszczytu osobistego spotkania z Tomaszem Morusem. Inni współcześni mu wybitni Polacy — np. Jan Łaski, Piotr Tomicki, Stanisław Orzechowski, Stanisław Hozjusz, Andrzej Frycz Modrzewski — znali różne fakty dotyczące życia i twórczości Morusa z przekazów pośrednich, głównie drogą korespondencyjną i poprzez lekturę prac drukowanych. W XVI wieku zakres recepcji *Utopii* w Polsce był nieznaczny.

Rozbieżności w recepcji *Utopii* w Polsce przyniosło XVII stulecie, a były one uzależnione od kierunków religijnych, politycznych i ideolo-

[107] *Ibid.*, s. 114; Wcześniej W. Kornatowski przypisywał Morusowi zasługę zainicjowania utopii jako odrębnego gatunku literackiego. Por. W. Kornatowski: *Narodziny utopii*, „Dziś i Jutro" 1954, nr 43.

gicznych. Echa tragicznej śmierci Morusa powracały w pismach katolików, między innymi Abrahama Bzowskiego, Jana Kwiatkiewicza, Fabiana Birkowskiego i Pawła Kuczyńskiego. Odwoływali się do jego prac polscy protestanci — Władysław Drohojewski i Franciszek Rychłowski. Znajdowali inspirację w *Utopii* — Łukasz Opaliński, Jan Sachs, Aleksander Olizarowski i inni myśliciele owych czasów.

Wiek oświecenia zapisał się przede wszystkim pierwszymi polskimi próbami naśladownictwa *Utopii*, autorstwa Stanisława Leszczyńskiego, Ignacego Krasickiego, Tadeusza Krajewskiego i Wojciecha Gutkowskiego. Z różnych względów żadna z tych prób nie osiągnęła jednak poziomu pierwowzoru.

Recepcję socjalistyczną *Utopii* zapoczątkowali w Polsce XIX wieku socjaliści — Bolesław Limanowski i Ludwik Krzywicki. Rozwijała się ona z dużym powodzeniem aż do schyłku XX stulecia. Po II wojnie światowej, wraz z zaprowadzeniem systemu socjalistycznego w Polsce, recepcja dzieła Morusa nabrała wyraźnie instrumentalnego charakteru. Miała przede wszystkim służyć krzewieniu myśli socjalistycznej i komunistycznej w celu umacniania istniejącego ustroju socjalistycznego i ukazania jego komunistycznej perspektywy. W tym celu posługiwało się ideami Morusa znaczne grono polskich autorów.

Recepcja katolicka *Utopii* w Polsce — występująca w całym jej okresie — ożywiła się znacznie po kanonizacji Morusa w r. 1935. Przebiegała ona zasadniczo w dwóch kierunkach. W jednym kierunku zmierzała do ukazywania zgodności życia i dzieła Morusa z nauką społeczną Kościoła katolickiego. W drugim kierunku chodziło o polemikę z socjalistycznymi i komunistycznymi interpretacjami dzieła myśliciela angielskiego.

Ścieranie się socjalistycznej recepcji *Utopii* z jej recepcją katolicką w Polsce XIX i XX wieku nie wyczerpuje bynajmniej całego ówczesnego zakresu owej recepcji. Zaznaczyły się również inne wątki recepcji dzieła. Dotyczyły one przede wszystkim racjonalistycznej wymowy dzieła, miejsca, jakie zajęła w nim własność prywatna, idei wychowania i szkoły, relacji pomysłów Morusa z pomysłami innych wybitnych myślicieli wszechczasów.

Poszukując cech wspólnych dla recepcji *Utopii* w Polsce w całym jej okresie, należy zwrócić uwagę na interesującą interpretację Artura Blaima. Z dużym powodzeniem przeciwstawił on homofonicznej recepcji *Utopii* postulat jej recepcji polifonicznej. Doceniając duże znaczenie interpretacji Blaima, należy również dostrzegać jej ograniczoność. Otóż, jak się wydaje, polifoniczne odczytywanie *Utopii* ma przede wszystkim znaczenie poznawcze. Natomiast niemal wszystkie dotychczasowe próby wykorzystywania dzieła do potrzeb pragmatycznych — ideologicznych, reli-

gijnych, edukacyjnych, politycznych — polegały na podkreślaniu wybranej jego strony, szczególnie przydatnej w danej okazji. Tak więc można utrzymywać pogląd, że polifoniczne odczytywanie *Utopii* jest domeną „czystego" poznania, podczas gdy potrzeby pragmatyczne zawężają jej bogatą treść do brzmienia homofonicznego.

SUMMARY

The reception of Thomas More's *Utopia* has become the object of legitimate scholarly interest in many countries, where it has already been thoroughly studied. In Poland, however, it has not yet been fully investigated. The valuable studies on the subject by Janusz Tazbir cover only the period until the late 18th century, when the reception of the work was negligible. It was only the 19th and 20th centuries that witnessed a revived and ever-expanding reception of More's work.

The present general and relatively comprehensive characteristics of the reception of *Utopia* in Poland discussed several questions. Firstly, the effect of the Polish translation of the work on the pace and range of its reception in Poland was emphasized. Secondly, the reasons for differences in the reception in particular historical periods were explained. Thirdly, the permanence of the work's reception in Catholic thought was characterized which lasted, to a different degree, for over four centuries. Fourthly, the specific character of the work's reception in Polish socialist thought was discussed. Fifthly, the latest trends in the reception of the work in Polish literature were presented.

The reception of *Utopia* in Polish thought is highly important for many reasons. It must be especially emphasized that this reception served as a specific plane of dispute between the Polish Catholic thought and the Polish socialist thought. The dominant interpretations of the contents of the work in Poland are monophonic, with which Artur Blaim contrasted his polyphonic interpretation.